Anton RAUSCHER

JAN PAWEŁ II O PRAWACH CZŁOWIEKA

Co stanowi rdzeń nauczania Jana Pawła II, to w pierwszej linii ogólnie obowiązujące powiązanie między prawami człowieka a samą godnością osobową. [...] Prawa człowieka bez zakorzenienia w jego godności unosiłyby się w próżni i byłyby narażone na niebezpieczeństwo.

Oznakę nadziei stanowi fakt, że od czasu II wojny światowej, a szczególnie w ostatnich dwudziestu latach w świadomości publicznej, jak również poszczególnych ludzi, coraz bardziej na plan pierwszy wysuwa się problem praw człowieka. Proces ten jest widoczny na całym świecie, we wszystkich krajach. Dostrzegamy go tam, gdzie prawa człowieka już od dłuższego czasu znalazły swój wyraz u ustawodawstwie, co w dużej mierze określa praktykę współżycia i współpracy obywateli, i tam, gdzie prawa człowieka, przynajmniej jeśli idzie o życie społeczne i polityczne, nie są przyznawane obywatelom. Ujawnia się on także w tych krajach, w których istnieje jeszcze autorytarna struktura władzy, a prawa człowieka w najlepszym razie znajdują się na papierze (de facto zaś są pogwałcone), oraz w tych, które w swym rozwoju są jeszcze bardzo zacofane i w których nadal panują patriarchalne stosunki. Wszędzie na świecie rośnie liczba ludzi, którzy uświadamiają sobie swoje prawa, którzy występują o ich urzeczywistnienie, którzy nie chcą już być przedmiotem procesów gospodarczych, społecznych i politycznych, ale ich p o d m i o t e m. Prawa człowieka coraz bardziej stają się miarą tego, na ile społeczeństwo i polityka służą człowiekowi.

Na czele tych, którzy angażują się na rzecz godności każdego człowieka i jego nienaruszalnych praw, stoi obecnie nasz Ojciec święty Jan Paweł II. Od czasu jak zasiadł na Stolicy Piotrowej, stara się nieustannie głosić ludziom Ewangelię i nowinę o wyjątkowej godności każdego człowieka jako „obrazu Boga" oraz o jego prawach, w które został wyposażony przez swojego Stwórcę. W swoich wielkich dokumentach, w niezliczonych mowach i kazaniach papież ciągle angażuje się na rzecz tych wartości i prawd. W wielu pielgrzymkach przez różne kraje i kontynenty jego wszystkie myśli i zamierzenia skierowane są na to, aby ukazać pierwotny związek pomiędzy wiarą chrześcijańską, godnością człowieka i prawami człowieka. Z całą mocą występuje przeciw bezpośrednim, a także pośrednim naruszeniom praw człowieka, przeciw takim

strukturom gospodarczym, politycznym i społecznym, i takim stosunkom władzy, które nie opierają się na prawach człowieka. Stara się przekonać polityków we wszystkich krajach, że uznanie praw człowieka nie osłabia na dłuższą metę państwa, lecz je wzmacnia. Albowiem celu wszelkiej polityki, to jest ochrony dobra wspólnego, nie osiąga się poprzez siłę, ale przede wszystkim dzięki zaufaniu i poparciu obywateli.

Papież jest przekonany, że dla pokoju na świecie, a także dla rozwoju ludzi i narodów, nie ma rzeczy bardziej koniecznej i pilnej niż uznanie godności człowieka oraz praw człowieka z pogłębioną nad nimi refleksją. Przekonanie to nie jest tylko owocem niezachwianej wiary w Boga jako jedynego Ojca wszystkich ludzi i w Boga-Człowieka Jezusa Chrystusa jako naszego Brata, lecz również intelektualno-naukowych usiłowań zgłębiania chrześcijańskiej antropologii, do czego Jan Paweł II ze względu na swą osobistą historię życiową czuje się zobowiązany.

Temat praw człowieka w ujęciu Jana Pawła II podzielę na trzy części. Na początku należy zastanowić się nad pytaniem, jak rozwijał się s t o s u n e k K o ś c i o ł a d o i d e i p r a w c z ł o w i e k a? (Nierzadko bowiem słyszymy zarzut, że Kościół otworzył się na tę ideę i włączył ją do swego nauczania społecznego zbyt późno). W drugiej części chciałbym przedstawić p o d s t a w o w e k i e r u n k i nauczania Jana Pawła II. Na zakończenie chciałbym zasygnalizować k i l k a d z i e d z i n, w których prawa człowieka mają podstawowe znaczenie dla ukształtowania stosunków gospodarczych, społecznych i politycznych.

KOŚCIÓŁ W KONFRONTACJI Z NOWOŻYTNYM ROZUMIENIEM WOLNOŚCI

Jak przebiegałby rozwój w Europie i świecie, gdyby Kościół w porę uwolnił się od średniowiecznych stosunków feudalnych i zaangażował się po stronie praw człowieka tak, jak były one głoszone przez rewolucję francuską, oraz gdyby przyjął nowożytne, oświeceniowe rozumienie człowieka? Czy nie moglibyśmy uniknąć licznych napięć, nieporozumień i sprzeczności pomiędzy nowożytnym społeczeństwem a Kościołem, pomiędzy wiarą a rozumem, gdyby na progu XVIII wieku żył jakiś Jan XXIII, który jak w encyklice *Pacem in terris* z 1963 r. włączyłby do katolickiej nauki społecznej ideę praw człowieka. Gdyby na czele Kościoła stał taki papież, jak Jan Paweł II, który traktuje godność człowieka i jego prawa jako istotę chrześcijańskiego rozumienia człowieka i społeczeństwa, a Kościół jako obrońcę praw człowieka?

W tym kontekście godne uwagi jest pismo opublikowane przez Papieską Komisję „Iustitia et Pax" w 1976 roku. Czytamy w nim: „Jesteśmy świadomi tego, że postawa Kościoła w ostatnich dwóch stuleciach wobec praw człowieka zbyt często charakteryzowała się wahaniem, sprzeciwem i uprzedzeniami.

Czasami po stronie katolickiej dochodziło nawet do gwałtownych reakcji przeciw wszelkim deklaracjom praw człowieka w duchu liberalizmu i laicyzmu"[1].

Walter Kasper również dochodzi do wniosku, że Sobór Watykański II oznacza decydujący przełom w stosunkach pomiędzy Kościołem a nowożytną historią wolności. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* pozytywnie odniosła się do współczesnych myśli o autonomii, a *Deklaracja o wolności religijnej* uznaje nie tylko autonomię rzeczy ziemskich, lecz także autonomię ludzkiego podmiotu.

Gaudium et spes dokonuje przejścia od uznawanych do tej pory praw prawdy do praw podmiotu. W ten sposób wraz z Janem XXIII zostały stworzone podwaliny papieskiej polityki praw człowieka[2].

Jeśli idzie o nauczanie Jana Pawła na ten temat, to charakterystyka ta jest adekwatna jedynie pod pewnymi warunkami. Mocno podkreśla on pozycję praw człowieka jako podmiotu, z ostrożnością natomiast posługuje się pojęciem autonomii, a to z tego względu, że może ona łatwo stać się katalizatorem radykalnego antropocentryzmu, co nie byłoby do pogodzenia z wiarą chrześcijańską.

Niestety na przełomie nowożytności Kościół nie dysponował – odnosi się to również do teologii – siłą zdolną do tego, aby w sposób pozytywny ująć to, co stanowiło zapowiedź nowego rozumienia świata, a zarazem nowego spojrzenia na człowieka i społeczeństwo, aby wychodząc od chrześcijańskiej antropologii, na nowo uświadomić możliwe wewnętrzne związki przyczynowe, lecz jednocześnie wyraźnie wytyczyć linie graniczne, przekroczenie których powodowałoby wypaczenie czysto wewnątrzświatowego a także indywidualistycznego spojrzenia na rzeczywistość.

I tak być może Europie zaoszczędzone zostałoby niejedno wypaczenie, gdyby opierając się na biblijnym stwierdzeniu, że każdy człowiek jest „obrazem Boga" nawiązano dialog z nowymi poglądami. Także zresztą wolność i równość nie są w żadnym wypadku pojęciami nieznanymi dla chrześcijańskiego rozumienia człowieka, odkrytymi dopiero przez epokę nowożytną. Wolność jak i odpowiedzialność za myślenie i działanie były zawsze związane z pojmowaniem człowieka jako o s o b y. Tutaj mają swoje źródło wartość i godność człowieka. Również równość ludzi, o której mówi apostoł Paweł, wyrasta z chrześcijańskiego przekonania, że wszyscy ludzie są dziećmi jednego Ojca a

---

[1] *Die Kirche und die Menschenrechte. Ein Arbeitspapier der Papstlichen Kommission „Iustitia et Pax" (Entwicklungen und Frieden, Dokumente, Berichte, Meinungen 5)* München-Mainz 1976, 8 (nr 18).

[2] W. K a s p e r, *Theologische Bestimmung der Menschenrechte im neuzeitlichen Bewußtsein von Freiheit und Geschichte*, w: *Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube. Beiträge zur juristischen, philosophischen und theologischen Bestimmung der Menschenrechte*, München-Mainz 1981, s. 286.

także siostrami i braćmi Boga-Człowieka Jezusa Chrystusa. Istniały więc wyraźne paralele pomiędzy chrześcijańskim a nowożytnym pojmowaniem człowieka.

Nawiasem mówiąc, przyczyna tego, iż pozycja podmiotowa człowieka nie mogła się dawniej wykształcić w sposób podobny jak obecnie, leżała przede wszystkim w założeniach i uwarunkowaniach ówczesnego społeczeństwa. Było to społeczeństwo „stacjonarne", w którym ludzie mogli przeżywać i rozwijać kulturę jedynie wtedy, gdy podporządkowali się silnie wykształconym w kręgach społecznych zależnościom życiowym. W stopniu, w jakim zależności te ulegały rozluźnieniu względnie likwidacji przez inne modele ustrojowe, zmieniała się też pozycja człowieka w społeczeństwie.

ŚLEPY ZAUŁEK WEWNĄTRZŚWIATOWEGO HUMANIZMU

Tym jednakże, co decydowało o dystansie, jaki przejawiał Kościół, było oczywiście coś innego. Nowe badania przyniosły bardzo zróżnicowany obraz rozwoju idei praw człowieka i jej recepcji w Kościele[3].

Na początku należy przypomnieć, że amerykańska Deklaracja Niepodległości z 1776 roku i Deklaracja Praw Człowieka rewolucji francuskiej wychodziły z różnych założeń. Oczywiście także i ojcowie Deklaracji Niepodległości podlegali ideom Oświecenia. Jednakże w Ameryce, w przeciwieństwie do Francji nie doszło nigdy do radykalnego zerwania z chrześcijaństwem. W amerykańskim dokumencie czytamy: „Następujące prawdy traktujemy jako oczywiste: że wszyscy ludzie zostali stworzeni jako równi, że Stwórca wyposażył ich w przyrodzone prawa i że do nich należą życie, wolność i dążenie do szczęścia..." Tutaj podstawowe prawdy i wartości obejmujące chrześcijański porządek stworzenia nie zostały zamienione w czystą doczesność. Nawet jeśli Jefferson żądał, aby „prawdziwe" chrześcijaństwo w obrębie współżycia państwowego ograniczyło się do tego, co stanowi istotę religii: do wiary w Boga, do prawa moralnego i nieśmiertelności duszy[4], to jednak koniec końców prawa człowieka widziane były w ich transcendentnym zakorzenieniu. To, iż społeczeństwo amerykańskie aż do dzisiaj nie traktuje religii i wiary jako obcego ciała, ani też jako tylko prywatnego hobby, należy wywodzić z tej właśnie początkowej fazy.

---

[3] Ciekawe badania na ten temat pochodzą od J. Punta. Por. J. P u n t, *Die Idee der Menschenrechte. Ihre geschichtliche Entwicklung und ihre Rezeption durch die moderne katholische Sozialverkündigung*, Padeborn 1987.

[4] Por. E. M e a d, *American Protestantism during the Revolutionary Epoch*, „Church History" 22(1953) nr 3-4, s. 293.

Zupełnie inaczej przedstawiał się ten rozwój we Francji, gdzie radykalni myśliciele i działacze zerwali z religią i wiarą i chcieli wykorzenić tradycję kościelną. We francuskiej Deklaracji nie znajdujemy nic, co przypominałoby o tym, że człowiek został stworzony oraz wyposażony przez samego Boga w pierwotne prawa. Jeśli mówi się tam o „niezbywalnych" prawach – to nie są one rozumiane tak, jak chrześcijanie pojmują prawo naturalne. Ma tutaj raczej miejsce oświeceniowy postulat człowieka pomyślanego jako istota autonomiczna, która uznaje za prawo naturalne jedynie to, co może być potwierdzone przez rozum jako prawo pozytywne. Źródłem i kryterium praw człowieka nie jest tutaj jego natura, lecz rozum.

Nawet jeśli rewolucja nie była w stanie wykorzenić całkowicie wspomnienia o prawdach i wartościach chrześcijańskich, to jednak Deklaracja wchłonęła absolutystyczne zapędy nowożytnego prawa rozumowego i ograniczyła prawa człowieka zgodnie z myśleniem immanentnie świeckim. To, czego brakowało antropologii Oświecenia, jego wierze w postęp i optymizmowi opartemu na rozumie, to wewnętrznego uzasadnienia praw człowieka w transcendentnym zakorzenieniu osoby ludzkiej jako „obrazu Boga". Dlatego też, jak słusznie zauważył J. Punt, prawa człowieka pozostały „programowymi postulatami nowego, wolnego i równego społeczeństwa, jednak bez skutecznej obrony przeciwko zagrożeniom totalitarnym"[5].

Wraz z wyobrażeniem o autonomii człowieka zyskuje przewagę w ujęciu społeczeństwa koncepcja indywidualistyczna. Zadziwiające jest to, że ci, którzy podziwiają rewolucję francuską i nowożytną historię wolności, prawie nie zauważają indywidualistycznej i naturalistycznej koncepcji praw człowieka i wynikających z tego konsekwencji. I właśnie tu leży następny powód, dla którego Kościół, jeśli chce zachować pozycję przynależną niezbywalnym chrześcijańskim wartościom, powinien zachować dystans. Wolność człowieka bowiem nie urzeczywistniała się w realizacji wartości ani w powiązaniach społecznych, lecz rozumiano ją jako wolność od wszelkich powiązań, wolność, która jest ograniczana jedynie formalno-prawnymi uprawnieniami osób trzecich. Podobnie wolności ludzi nie odnoszono już do jej źródła w Bogu, lecz do naturalnej równości gatunkowej człowieka. Kościół musiał wystąpić przeciwko temu prądowi, który całą rzeczywistość społeczną redukował do arbitralnej umowy; który określił prawo własności prywatnej jako „święte" i absolutne, jednakże bez społecznego zobowiązania; który wreszcie był niezdolny do skutecznego przeciwdziałania występującemu rozbiciu społeczeństwa na klasy.

Biskup Ketteler odrzucił współczesną mu liberalną koncepcję społeczeństwa i gospodarki – której podstawową zasadą była „walka wszystkich przeciwko wszystkim" – jako nie do pogodzenia z chrześcijańską antropologią i etyką

[5] Por. Punt, *Die Idee der Menschenrechte*, dz. cyt., s. 163 n.

społeczną[6]. W swym przemówieniu do 10 tysięcy robotników w Liebfrauen-Heide koło Offenbach w 1869 r. stwierdził: „Cóż warte są tzw. prawa człowieka w konstytucjach, z których robotnik ma mało pożytku, dopóki potęga pieniądza może deptać wszystkie społeczne prawa człowieka?"[7]. Bez możliwości odwoływania się do prawa naturalnego i istniejących społecznych uwarunkowań Kościół nie mógłby przeprowadzić konstruktywnej krytyki indywidualistycznego sposobu widzenia praw człowieka, a także nie mógłby wnieść swojego wkładu w rozwiązanie kwestii społecznej.

Temu, kto powołuje się na nowożytną historię wolności, nie wolno pominąć totalitarnych systemów władzy, które wbrew oczekiwaniom i obietnicom oświeceniowego ducha czasu, stały się w wieku dwudziestym plagą ludzkości i które podeptały wszelkie prawa człowieka. Jan Paweł II w encyklice na początku swej papieskiej posługi wyjaśnia: „Stulecie nasze było jak dotąd stuleciem wielkich niedoli człowieka, wielkich zniszczeń nie tylko materialnych, ale i moralnych, może nade wszystko właśnie moralnych"[8].

Po zakończeniu II wojny światowej Narody Zjednoczone znów podjęły starania, aby na gruncie międzynarodowym dać nowe podstawy obronie praw człowieka[9]. Uroczysta Deklaracja Praw Człowieka z 10 XII 1948 r. ujmuje człowieka jako wyróżniającego się rozumem i sumieniem (art. 1), człowiekowi przysługuje godność, którą należy czcić i szanować. Prawo człowieka określa się jako „nienaruszalne". Najważniejsze z nich, takie jak prawo do życia i zakaz tortur, nie mogą być nigdy, nawet w sytuacjach wyjątkowych, ograniczane[10].

W ten sposób przezwyciężona została wewnątrzświatowa perspektywa i sposób uzasadniania praw człowieka, który panował w Europie od dłuższego czasu. Uznanie praw człowieka, które zostały wyjęte spod dyspozycyjności człowieka, które stoją ponad społeczeństwem i państwem, stworzyło po 1945 r. nową bazę, na której ujęcie to mogło spotkać się z nauczaniem Kościoła we wspólnej trosce o człowieka. Temu dążeniu wyszedł naprzeciw rozwój katolickiej nauki społecznej za Piusa XII, który przede wszystkim w konfrontacji z totalitarnymi systemami władzy wypracował personalistyczną podstawę chrześcijańskiego ujęcia człowieka i społeczeństwa. Klasyczne sformułowanie odwołujące się do G. Gundlacha brzmi: źródłem i celem życia społecznego jest

---

[6] Por. W. E. von K e t t e l e r, *Gutachten für die Fuldaer Bischofskonferenz*, w: *Texte zur katholischen Soziallehre II*, Kevelaer 1976, s. 229.

[7] Tamże, s. 251.

[8] J a n P a w e ł II, *Redemptor hominis*, [Città del Vaticano] 1979, nr 17.

[9] Por. O. K i m m i n i c h, *Menschenrechte*, München-Wien 1873, s. 95.

[10] Por. *Die Menschenrechte. Erläuterungen, Verfassungsartikel, Internationale Abkommen*, red. W. Heidelmeyer, Padeborn 1977, s. 266.

osoba ludzka[11]. Jan XXIII przyjął ten pogląd w swojej encyklice *Mater et magistra*, w której stwierdza, że zgodnie z najwyższą zasadą nauki społecznej Kościoła katolickiego człowiek musi być nosicielem, twórcą i celem wszystkich instytucji społecznych (nr 219). Od tego stanowiska jest już tylko krok do recepcji idei praw człowieka w encyklice *Pacem in terris*, w której papież określił Powszechną Deklarację Praw Człowieka Narodów Zjednoczonych jako akt „o najwyższym znaczeniu" (nr 143).

W CENTRUM – GODNOŚĆ CZŁOWIEKA

Co stanowi jednak rdzeń nauczania Jana Pawła II? W pierwszym rzędzie jest to ogólnie obowiązujące p o w i ą z a n i e m i ę d z y p r a w a m i c z ł o w i e k a a s a m ą g o d n o ś c i ą o s o b o w ą. Nie oznacza to, że refleksji o godności człowieka brakowało u Piusa XII, Jana XXIII i Pawła VI, jednakże u Jana Pawła II powiązanie to uzyskuje szczególną wagę. Poczynając od pierwszej encykliki *Redemptor hominis*, poprzez *Laborem exercens* aż do *Sollicitudo rei socialis*, a także w swoich licznych wypowiedziach papież stale wraca do tego, że „obiektywne i nienaruszalne" prawa człowieka mają swój fundament w godności człowieka. Wykorzystuje on każdą okazję, aby wobec wszelkiego rodzaju ucisku i dyskryminacji bronić godności osoby ludzkiej, jej wolności i odpowiedzialności, jej praw. Prawa człowieka bez zakorzenienia w osobowej godności zawieszone byłyby w próżni i narażone na niebezpieczeństwo.

Także Deklaracja Praw Człowieka Narodów Zjednoczonych zwraca uwagę na godność człowieka. Co jednak rozumie się pod tym pojęciem? Wielką zasługą Soboru Watykańskiego II jest to, iż w Konstytucji pastoralnej *Gaudium et spes*, a mianowicie w pierwszej głównej części rozwija podstawy chrześcijańskiej antropologii, w której centrum znajduje się godność człowieka. Chodzi tu nie tylko o ograniczenie negatywne, spowodowane tym, iż człowiek przewyższa całą inną rzeczywistość tego świata: godność o wiele bardziej dostrzegana jest w tym, że człowiek „jest stworzony na obraz Boga", jest zdolny poznawać i miłować swego Stwórcę. W związku z tym Sobór mówi o godności rozumu i godności sumienia, a nawet o wolności jako o wyniosłym znaku obrazu Bożego w człowieku: godność człowieka wymaga, aby działał ze świadomego i wolnego wyboru, to znaczy osobowo, od wewnątrz poruszony i naprowadzony, a nie pod wpływem ślepego popędu wewnętrznego lub też zgoła przymusu

[11] Por. P i u s XII, Przemówienie radiowe z 24 XII 1942 r., w: *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII*, red. A. F. Utz, J. Groner, Freiburg (Schweiz) 1954-1961, nr 227.

zewnętrznego (nr 17). To rozumienie godności człowieka określa także chrześcijańskie ujęcie pozycji i roli człowieka w społeczeństwie.

Sobór osiągnął właściwie to, czego brakowało Deklaracji Praw Człowieka Narodów Zjednoczonych. W tym kontekście interesująca jest uwaga J. Maritaina o zebraniu francuskiej narodowej komisji UNESCO, której uczestnicy zajmujący się prawami człowieka ze zdumieniem stwierdzili, że obrońcy całkiem różnych, nawet przeciwstawnych poglądów, w sprawie praw człowieka byli zgodni. Uzasadniano to mówiąc: jesteśmy zgodni pod jednym warunkiem, a mianowicie, żeby nikt nie stawiał nam pytania – dlaczego. Przy „dlaczego" bowiem zaczyna się niezgoda[12]. Oznacza to, iż prawa człowieka zostały uznane za normy praktycznego działania, nie oznacza to jednak, iż podaje się ich uzasadnienie. Uzasadnienie to Jan Paweł II widzi w chrześcijańskiej antropologii traktującej o godności człowieka.

ZWIĄZEK TEOCENTRYCZNOŚCI I ANTRPOCENTRYCZNOŚCI

Czy jednak nie chodzi w głównej mierze o prawa człowieka i ich praktyczne znaczenie? Czy brak ogólnie uznanej antropologii jako fundamentu godności i praw człowieka jest rzeczywiście takim mankamentem? Na Janie Pawle II zbyt silnie odcisnęły się doświadczenia jego ojczyzny, aby mógł ulec pokusie jednostronnego skoncentrowania się tylko na praktyce bez teoretycznych rozważań dotyczących uzasadnienia i orientacji. Papież zapytuje, jak to się dzieje, że pomimo powszechnego akceptowania praw człowieka są one bez przerwy gwałcone. Dzieje się tak, choć ciągle pojawiają się nowe programy społeczne, gospodarcze, polityczne i kulturalne nazywające siebie „humanistycznymi" i chcące postawić człowieka na pierwszym miejscu, nawet wtedy, gdy zostały opracowane na płaszczyźnie przeciwstawnych światopoglądów i ideologii.

„Jeśli jednak – wnioskuje papież – pomimo takich założeń prawa człowieka bywają na różny sposób gwałcone, jeśli w praktyce jesteśmy świadkami obozów koncentracyjnych, gwałtu, terroryzmu a także różnorodnych dyskryminacji, to musi to być konsekwencją innych przesłanek, które podkopują, a często niejako unicestwiają skuteczność humanistycznych założeń owych współczesnych programów i systemów. Nasuwa się wniosek o konieczności poddawania tychże stałej rewizji właśnie pod kątem obiektywnych i nienaruszalnych praw człowieka"[13]. Programy, systemy i ustroje, nawet jeśli są generalnie w całkowitej zgodzie z prawami człowieka i określają się jako „humanistyczne", nie dają żadnej trwałej gwarancji poszanowania i zabezpieczenia praw człowieka. Wymagają one stałej „rewizji", kontroli i odnowy. Papież przypomina

---

[12] Por. J. Maritain, *Mens en Staat*, Den Haag 1966, s. 90.

[13] Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, nr 17.

biblijne wyrażenie, zgodnie z którym sama „litera" może zabijać, podczas gdy jedynie „Duch ożywia" (2 Kor 3, 6). Czy przypadek wyjaśniania „litery" praw człowieka znajduje swój odpowiednik w urzeczywistnianiu ich „ducha"?

Gdzie jednak znajduje się kryterium, według którego może i powinna nastąpić rewizja? Odpowiedź na to pytanie ściśle zależy od odpowiedzi na często dyskutowany w katolickiej nauce społecznej problem źródła poznania społecznego nauczania Kościoła. Ogólnie wskazywano na prawo naturalne i Objawienie, jako źródła podstawowych dla życia ludzkiego prawd i wartości. Duszpasterska konstytucja soborowa nie przeanalizowała bliżej naukowej strony problemu, czy chrześcijańskie ujęcie człowieka i społeczeństwa opiera się na poznaniu, które należy przypisać przede wszystkim prawu naturalnemu, czy Objawieniu.

Według poglądu E.-W. Böckenförde papież Jan Paweł II reprezentuje „teologię polityczną", która wyraźnie odróżnia się od stanowiska jego poprzedników. Przede wszystkim od „dotychczas przyjętego uzasadnienia opartego na prawie naturalnym" odróżnia się „centralnie teologiczne i chrystologiczne, wynikające z wydarzenia Chrystusa uzasadnienie światowej misji Kościoła"[14]. Można jednak wskazać, że już w czasie papieży-Piusów prawo naturalne i Objawienie uznawane były za źródła poznania a jednostronność cechowała raczej przedstawicieli katolickiej nauki społecznej. Już centralna wypowiedź o osobie ludzkiej jako „obrazie Boga", która jest powszechnie przyjęta i pochodzi z Objawienia powinna zapobiec zbyt pochopnym i w istocie swej ideologicznie zabarwionym sposobom myślenia[15]. Można również powiedzieć, że dokumenty kościelne nie są szkolnym podręcznikiem i bezcelowa byłaby chęć stałego poszukiwania odpowiednich tekstów dla uzyskania rozróżnień natury teoretyczno-poznawczej. Nie można jednak na czysto nominalnej podstawie ustalić jakości i znaczenia prawa naturalnego lub Objawienia dla społecznego nauczania Kościoła a przez to katolickiej nauki społecznej.

Z drugiej strony, nie jest tylko sprawą stylu, że Jan Paweł II wprawdzie podkreśla kontynuację katolickiej nauki społecznej i ujmuje swoje własne nauczanie jako zgodne z nauczaniem swoich poprzedników[16], równocześnie wszakże obok nowych problemów wynikających z obecnego czasu uwzględnia

---

[14] E.-W. Böckenförde, *Das neue politische Engagement der Kirche. Zur „politische Theologie" Johannes Paul II.*, „Stimmen der Zeit" 198(1980) s. 221.

[15] Por. na ten temat stanowisko G. Gundlacha, który w szczególny sposób usiłuje wprowadzać argumentację prawnonaturalną do kwestii społecznych, który jednak zawsze wychodzi od osoby ludzkiej jako obrazu Boga. (G. Gundlach, *Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft*, Köln 1964, t. 1, ss. 55, 110, 127 n., 148, 196 n., 564 n., 574 n.; t. 2, ss. 258, 417, 608.

[16] Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, nr 3; *Laborem exercens*, nr 2; *Sollicitudo rei socialis*, nr 3.

prawdy i wartości, które do tej pory nie były uwzględnianie albo też były zauważane w zbyt małym stopniu.

Jeśli chodzi o argumentację prawnonaturalną, to ważna jest jedna uwaga w *Redemptor hominis*. W odniesieniu do wyjaśnienia Vaticanum II dotyczącego wolności religijnej, a zawartego w dokumencie *Dignitatis humanae*, mowa jest o tym, że w deklaracji tej została wyrażona nie tylko teologiczna koncepcja problemu, lecz także problem ten został rozpatrzony w aspekcie prawa naturalnego – „a więc ze stanowiska «czysto ludzkiego», w oparciu o te przesłanki, jakie dyktuje samo doświadczenie człowieka, jego rozum oraz poczucie ludzkiej godności" (nr 17). Jeśli słowa „czysto ludzkie" ujęte zostały w cudzysłów, to wskazuje to na stary problem przyporządkowania natury i łaski. Odpowiadając na interpelację dotyczącą wypowiedzi *Gaudium et spes* o godności ugruntowanej w porządku stworzenia i „słusznej autonomii" człowieka (nr 41) wyjaśnił ówczesny arcybiskup Krakowa, Karol Wojtyła, że tylko soteriologiczny sposób ujęcia godności osoby ludzkiej gwarantuje transcendentny charakter działania Kościoła, a równocześnie samodzielność i autonomię rzeczywistości ziemskich[17].

Troska Jana Pawła II dotyczy z jednej strony wewnątrzświatowego horyzontalizmu, antropocentryczności, która nie jest już utrzymywana przez teocentryczność w jej wewnętrznym podporządkowaniu i ukierunkowaniu. Pojęcie autonomii – Sobór mówi o „słusznej autonomii" (*Gaudium et spes*, nr 36 i 41) – jest tutaj problematyczne.

Tutaj leży chyba powód, dla którego Papież ostrożnie obchodzi się z pojęciem „prawa naturalnego". Najwidoczniej chce on uniknąć sytuacji, w której za pomocą tego pojęcia faworyzowano by takie ujęcie człowieka i społeczeństwa, które upraszczałoby rzeczywistość, sprowadzając ją do wewnątrzświatowej antropocentryczności i które nie zaliczałoby już takich prawd, jak transcendencja a także grzech i zbawienie do tych prawd i wartości, które są konieczne dla poznania i wyjaśnienia ziemskiej rzeczywistości. Dlatego Papież używa takich sformułowań, jak „transcendentny humanizm"[18].

Już w pracy *Tajemnica i człowiek*, która ukazała się w 1951 r. K. Wojtyła ostrzega przed fałszywym antropocentryzmem i podkreśla, że napięcie pomię-

---

[17] Por. *Johannes Paul II und die Menschenrechte*, red. O. Höffe i in., Freiburg-Paris 1981, s. 78.

[18] Por. J a n P a w e ł II, *Redemptor hominis*, nr 10; por. kazania i mowy Papieża w Afryce. Tych powiązań nie dostrzega O. Höffe, który w ostrożnym posługiwaniu się przez Jana Pawła II pojęciem prawa naturalnego widzi nie tylko cofnięcie się do neoscholastycznej nauki o prawie naturalnym, lecz także próbę zastąpienia metafizyki zwykłą, zorientowaną na praktykę, etyką. „Chrześcijański humanizm" jest czymś więcej i czymś innym niż tylko humanizmem zaopatrzonym w cytaty z Biblii. Por. O. H ö f f e, *Die Menschenrechte als Prinzipien eines christlichen Humanismus. Zum sozialethischen Engagement von Johannes Paul II.*, „Communio" 10(1981) s. 97 n.

dzy antropocentryzmem a teocentryzmem dla wierzącego rozładowuje się w „tajemnicy Boga-człowieka"[19]. Jako Papież kontynuuje on tę linię i wyjaśnia, że organiczne i głębokie powiązanie teocentryczności z antropocentrycznością „to również jedna z głównych, a może nawet najważniejsza podstawa magisterium ostatniego Soboru"[20].

Ponieważ w Bogu-Człowieku, Jezusie Chrystusie, wymiar teocentryczny i antropocentryczny, porządek stworzenia i zbawienia łączą się bez utraty swojego własnego znaczenia, a także i „w Chrystusie i przez Chrystusa człowiek zdobył pełną świadomość swojej godności, swojego wyniesienia, transcendentnej wartości samego człowieczeństwa, sensu swojego bytowania"[21]. „Ostatecznie nie można człowieka zrozumieć bez Chrystusa" albo jak sformułował to Papież na placu Zwycięstwa w Warszawie: „człowiek nie może sam siebie do końca zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego ostateczne powołanie i przeznaczenie"[22]. Zbawienie, które dokonało się na krzyżu, dało człowiekowi ostatecznie jego godność i sens jego egzystencji na ziemi, sens, który w znacznym stopniu utracił przez grzech.

POZYCJA CZŁOWIEKA W SPOŁECZEŃSTWIE I PAŃSTWIE

Antropologia, która wprawdzie używa stereotypowego słownictwa dotyczącego godności osoby i humanizmu, to jednak wyłącza lub też zupełnie neguje chrześcijańskie wartości stworzenia i zbawienia, zagraża prawom człowieka[23]. Jest zasługą Jana Pawła II, że pokazał chrześcijańską antropologię w jej głębokich wymiarach i w jej spełnieniu w Jezusie Chrystusie. W ten sposób zabezpieczył fundament praw człowieka, które są zagrożone nie tylko w systemach totalitarnych, lecz także w krajach demokratycznych, jak wskazuje na to dyskusja o przerywaniu ciąży czy dyskusja o przyszłości małżeństwa i rodziny w RFN a także w wielu innych krajach zachodnich.

W ostatniej części moich rozważań chciałbym zająć się konsekwencjami, które wynikają z pozycji podmiotowej człowieka dla współżycia społecznego. Musimy oczywiście każdorazowo uwzględnić stan rozwoju duchowo-narodowe-

---

[19] Por. K. W o j t y ł a, *Das Geheimnis und der Mensch*, w: *Karol Wojtyła – Johannes Paul II. Von der Königswürde des Menschen*, red. J. Stroynowski, Stuttgart 1980, s. 52 (wyd. pol. *Tajemnica i człowiek*, „Tygodnik Powszechny" 1951, nr 51-52).

[20] J a n P a w e ł II, *Dives in misericordia*, nr 1.

[21] T e n ż e, *Redemptor hominis*, nr 11.

[22] *Pielgrzymka Jana Pawła II do Polski. Przemówienia. Dokumentacja. Tekst autoryzowany*, Poznań-Warszawa 1979, s. 22.

[23] Por. P u n t, *Die Idee der Menschenrechte*, dz. cyt., s. 240.

go, kulturowego, społecznego, gospodarczego i politycznego człowieka oraz narodu. Jednakże różne polityczne warunki nie mogą i nie powinny zmieniać tej pozycji czy też pozbawiać jej mocy obowiązującej.

Dla Jana Pawła II pogląd, iż każdy człowiek posiada godność i nienaruszalne prawa, jest rozstrzygający dla rozumienia całego życia społecznego. Społeczeństwo w całości i w swych częściach nie tworzy się od góry do dołu, od wszystkowiedzącej i wszechwładnej władzy oraz biurokracji do przyjmujących rozkazy, lecz zgodnie z zasadą pomocniczości społeczeństwo tworzy się od dołu do góry: od osób, które są w centrum aktywności nie tylko indywidualnej, lecz także wspólnotowego, społecznego, solidarnego działania i które mają prawo do tego, żeby ich inicjatywy i aktywność, ich wysiłki były koordynowane przez instytucje społeczne i władzę państwową, żeby stale były popierane i wspomagane. Także i pierwotna odpowiedzialność za współżycie i współpracę, za realizację wspólnych celów i za wybór najlepszych środków do osiągnięcia tych celów, leży w samym człowieku.

Do praw człowieka, które Jan Paweł II omawia najczęściej w związku z aktualnymi problemami i zadaniami, należą w pierwszym rzędzie osobowe prawa wolnościowe, jak np: prawo nietykalności, nienaruszalności ciała i życia, prawo do narodzenia się i z tym związane zobowiązanie do ochrony nie narodzonego dziecka, prawo do rozwoju osobowego i kształcenia, prawo do pracy, także prawo do własności prywatnej, które jest jednak podporządkowane prawu podstawowemu o przeznaczeniu dóbr ziemskich dla wszystkich ludzi.

W encyklice społecznej *Sollicitudo rei socialis*, w której prawa człowieka tworzą ogólną perspektywę, do praw wolnościowych po raz pierwszy zaliczone zostało prawo do inicjatywy gospodarczej[24]. W istocie prawo to pozostaje w powiązaniu z prawem każdego człowieka do pracy i do godnych warunków życia. Zwraca uwagę to, że prawo do inicjatywy gospodarczej ujmowane jest jako ważne nie tylko dla jednostki, lecz także dla dobra wspólnego.

Doświadczenie poucza, że negowanie tego prawa albo jego ograniczanie w imię równości wszystkich osób w społeczeństwie prowadzi do sparaliżowania bądź zniszczenia ducha przedsiębiorczości, to znaczy kreatywności obywatela jako aktywnego podmiotu. Konsekwencją takiej sytuacji jest nie tyle powstanie prawdziwej równości, ile raczej równanie w dół. W miejsce twórczej inicjatywy własnej wchodzi pasywność, uzależnianie i podporządkowanie aparatowi biurokratycznemu, który jako jedyny organ „dysponujący", „decydujący" – jeśli nie wręcz posiadający wyłączny monopol na decydowanie – o wszelkich dobrach i środkach produkcji, sprowadza wszystkich na pozycje całkowitej zależności, która jest równa tradycyjnej zależności proletariatu od kapitalizmu.

Analiza gospodarki, w której inicjatywa gospodarcza nie może się rozwinąć, spotyka się z diagnozami i wysiłkami, które można było zaobserwować w krajach socjalistycznych. Chodzi o zmianę tej struktury gospodarczej, która nie tylko zniosła prywatną własność środków produkcji, lecz przede wszystkim zablokowała inicjatywę gospodarczą i aktywność obywateli. A dla gospodarki jakiegoś państwa przedsiębiorczość gospodarcza jest przynajmniej tak samo ważna, jak wykwalifikowani pracownicy i dobre wyposażenie w kapitał. Naturalnie także w przyszłości każdy naród, każdy rząd winien zwracać uwagę na to, by trzymać w ryzach egoizm w jego zgubnych formach.

W *Laborem exercens* Jan Paweł II opowiada się za prawem pracobiorców do organizowania się w związki i zrzeszenia, których celem jest reprezentacja interesów życiowych pracujących w różnych zawodach. Związki zawodowe, które Papież nazywa niezbędnym elementem życia społecznego są — przede wszystkim w dzisiejszych społeczeństwach przemysłowych — szermierzem sprawiedliwości społecznej, uzasadnionych żądań pracujących w różnych dziedzinach. Jest to walka o należne dobra, a nie walka przeciw innym. „Żądania syndykalne nie mogą zamienić się w pewien rodzaj «egoizmu» grupowego czy klasowego — chociaż mogą i powinny dążyć również do tego, aby ze względu na dobro wspólne całego społeczeństwa naprawić i to wszystko, co jest wadliwe w systemie posiadania środków produkcji oraz w sposobie zarządzania i dysponowania nimi"[25]. Papież traktuje więc związki zawodowe jako władzę porządkującą, a nie jako przeciwwładzę. Z takiego ujęcia wynikają też granice prawa do strajku jako „ostatecznego" środka.

Druga dziedzina obejmuje prawo do uczestnictwa obywateli w życiu społecznym, kulturalnym i politycznym. Już w encyklice ogłoszonej na początku swej papieskiej posługi podkreśla Jan Paweł II, że istota państwa jako wspólnoty politycznej polega na tym, iż społeczeństwo, które ją tworzy, naród, jest panem własnego losu. Nie jest to urzeczywistnione wtedy, gdy zamiast sprawowania władzy przy moralnym współudziale społeczeństwa albo narodu jest ona narzucona przez określoną grupę wszystkim innym członkom tego społeczeństwa. Papież jednoznacznie podkreśla obowiązek każdego obywatela do działania na rzecz dobra wspólnego, jak również podstawowy obowiązek władzy państwowej do troski i dobro wspólne społeczeństwa. „Ale właśnie w imię tych założeń obiektywnego porządku etycznego uprawnienia władzy nie mogą być rozumiane inaczej, jak tylko na zasadzie poszanowania obiektywnych i nienaruszalnych praw człowieka. Tylko wówczas bowiem owo dobro wspólne, któremu służy w państwie władza, jest w pełni urzeczywistniane, kiedy wszyscy obywatele mają pewność swoich praw. Bez tego musi dochodzić do rozbicia społeczeństwa, do przeciwstawiania się obywateli władzy albo też do sytuacji ucisku, zastraszenia, zniewolenia, terroru, którego dowodów dostarczyły tota-

---

[25] Por. J a n P a w e ł II, *Sollicitudo rei socialis*, nr 20.

litaryzmy naszego stulecia pod dostatkiem. Tak więc zasada praw człowieka sięga głęboko w dziedzinę wielorako rozumianej sprawiedliwości społecznej i staje się podstawowym jej sprawdzianem w życiu organizmów politycznych[26].

Wspólnota polityczna i autorytet państwa nie są przede wszystkim czynnikami władzy i przymusu, lecz są jakościami moralnymi, które ostatecznie zasadzają się na aprobacie i udziale obywateli. Skoro osoba ludzka jest źródłem, nosicielem i celem życia społecznego, to fakt ten musi również być respektowany na płaszczyźnie współżycia w państwie. Upadek Republiki Weimarskiej w Niemczech jest smutnym przykładem na to, przed czym przestrzega Papież. W *Sollicitudo rei socialis* Jan Paweł II podkreśla, że żadna grupa społeczna nie ma prawa uzurpować sobie roli jedynego przewodnika, gdyż prowadzi do niszczenia podmiotowości społeczeństwa i obywateli jako osób: degraduje ich do «przedmiotów» mimo wszelkich werbalnych zapewnień"[27].

Można wyodrębnić jeszcze trzecią dziedzinę, a mianowicie tę, w której Papież wypowiada się na temat tzw. p o d s t a w o w y c h p r a w s p o ł e c z n y c h. Do nich zalicza się prawo do miejsca pracy, do zdrowia, prawo do mieszkania, prawo do wykształcenia, prawo do zdrowego środowiska. Prawa te wprawdzie nie mogą być, jak osobiste prawą wolnościowe, zaskarżane przed sądem, chodzi tu jednak o żądania wobec społeczeństwa i państwa, a także wobec wspólnoty narodów, dokonania takich zmian, które mogłyby zmniejszyć bądź usunąć ubóstwo i głód, rozmiary chorób i bezrobocia, poprawić fatalne warunki mieszkaniowe i stan ochrony środowiska. Tym prawom społecznym odpowiada zobowiązanie do realizacji sprawiedliwości społecznej także wtedy, gdy prowadzi do tego trudna i długa droga. Prawo do naszej solidarności mają przede wszystkim ludzie w krajach Trzeciego Świata. Jednakże oni sami potrzebują „przede wszystkim ducha przedsiębiorczości", muszą odkryć przestrzeń własnej wolności i wykorzystać ją. „Rozwój ludów zaczyna się i znajduje najodpowiedniejsze urzeczywistnienie w zaangażowaniu się każdego narodu na rzecz własnego rozwoju we współpracy z innymi"[28]. W tym może leżeć początek przyszłej polityki w sensie pomocy dla samopomocy.

WOLNOŚĆ RELIGIJNA

Refleksja o prawach człowieka w nauczaniu Jana Pawła II byłaby nie tylko niepełna, lecz ominęłaby także pewien istotny punkt, gdyby nie uwzględniała wolności religijnej. W Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z 1948 roku

[26] T e n ż e, *Laborem exercens*, nr 20.

[27] T e n ż e, *Sollicitudo rei socialis*, nr 15.

[28] Tamże, nr 44.

w artykule 18 mowa jest o tym, iż „każdy człowiek ma prawo do wolności myśli, sumienia i religii; prawo to obejmuje wolność do zmiany religii lub wiary oraz wolność głoszenia swej religii lub wiary, bądź indywidualnie, bądź wespół z innymi ludźmi, publicznie lub prywatnie poprzez nauczanie, praktykowanie, uprawianie kultu i praktyk religijnych"[29].

Jak już wspomniano Kościołowi katolickiemu niejednokrotnie zarzucano, iż dlatego nie pogłębiał swojego zainteresowania sprawami człowieka, ponieważ nie akceptował prawa wolności religijnej, a w najlepszym wypadku tolerował je ze względu na dobro wspólne. W samej rzeczy, jeszcze do Soboru Watykańskiego II istniały w Kościele w tym względzie znaczne zastrzeżenia[30]. Karol Wojtyła należał do tej grupy, która przy dyskusji dotyczącej deklaracji *Dignitatis humanae* wystąpiła na rzecz nowej orientacji dotyczącej godności człowieka. Przypominał on: „Prawdą jest, że w Objawieniu zawarta jest prawdziwa i głęboka nauka o wolności religijnej, nauka, którą ludzie sobie tym bardziej uświadamiają, im bardziej teoretycznie i praktycznie uznają godność osoby ludzkiej"[31].

Sobór opowiedział się za uzasadnieniem prawa wolności religijnej poprzez odwołanie się do godności człowieka, równocześnie zobowiązał człowieka w sumieniu do poszukiwania prawdy religijnej i moralnej. Niestety zobowiązanie to w okresie posoborowym nie dotarło dostatecznie do świadomości ludzi i opinii publicznej, mogły się więc przez to rozpowszechnić błędne interpretacje, stwierdzające jakoby ta deklaracja soborowa dawała impuls indyferentyzmowi religijnemu: „Chrześcijanie są związani z innymi ludźmi poprzez wierność sumieniu w poszukiwaniu prawdy i prawdziwego rozwiązania wszystkich problemów moralnych, które powstają w życiu jednostki, jak i społecznym. Im bardziej urzeczywistnia się prawe sumienie, tym bardziej osoby i grupy rezygnują ze ślepego przypadku i usiłują kierować się obiektywnymi normami moralnymi"[32].

Jan Paweł II nigdy nie pozostawiał wątpliwości co do tego, że traktuje prawo do wolności religijnej i wolności sumienia jako jeden z „podstawowych sprawdzianów prawdziwego postępu człowieka w każdym ustroju, w każdym społeczeństwie, w każdym systemie i w każdym położeniu"[33]. Wszędzie tam, gdzie ograniczana jest lub tłumiona wolność religijna, zagrożone są także inne

---

[29] *Human Rights. Documents; Prawa człowieka. Dokumenty; Vol. 1 International Documents. Polish Bibliogryphy; t. 1 Dokumenty międzynarodowe. Bibliografia polska*, Wrocław 1989, s. 28.

[30] R. Aubert, *Das Problem der Religionsfreiheit in der Geschichte des Christentums*, w: *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreicheit*, red. H. Lutz, Darmstadt 1977.

[31] Cyt. wg *Johannes Paul II. und die Menschenrechte*, dz. cyt., s. 79.

[32] *Dignitatis humanae*, nr 16.

[33] Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, nr 17.

prawa człowieka. Wolność religijna bowiem dotyczy najgłębszych pokładów osoby ludzkiej. Jeśli to prawo jest zapewnione, to zagwarantowane są również inne prawa człowieka.

Wolność i wiara, godność człowieka i jego więź ze Stwórcą i Osobą Zbawiciela nie pozostają w sprzeczności: możemy raczej powiedzieć, że tworzą całość. Jan Paweł II jest niestrudzony w przekazywaniu tego przesłania ludziom całego świata. Kościół może głosić Ewangelię z tym większą wiarogodnością, im bardziej opowiada się za prawami człowieka. Idzie właśnie o tę podwójną służbę dla człowieka – w imię prawdy wiary i praw człowieka.

Tłum. *Anna Maria Cieśla*